*AUTHOR:*

BRANDT, SAMUEL, 1848-

*TITLE:*

KANT'S LEHRE VON DER FREIHEIT...

*PLACE:*

BONN

*DATE:*

1872

Master Negative #

91-80123-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

## BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



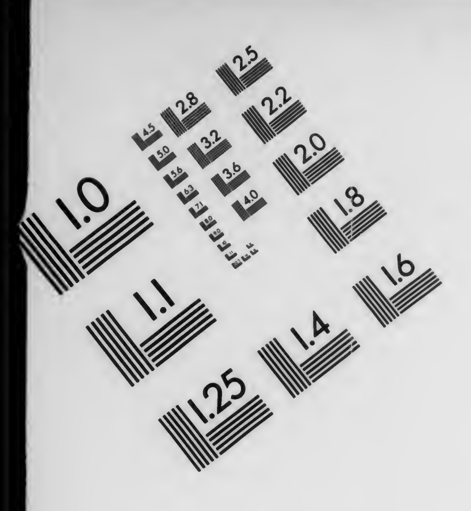
Brandt, Samuel, 1848-
Kant's lehre von der freiheit; ein kritischer versuch, von Samuel Brandt ... Bonn, Georgi, 1872.
39 p. 20½ cm.

Thesis, Leipzig.

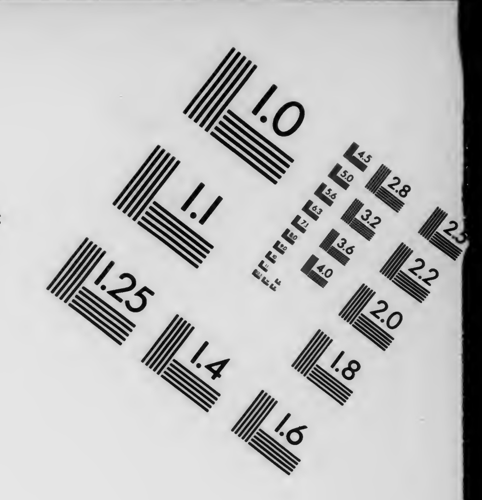
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7-12-91 INITIALS M. B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT







AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

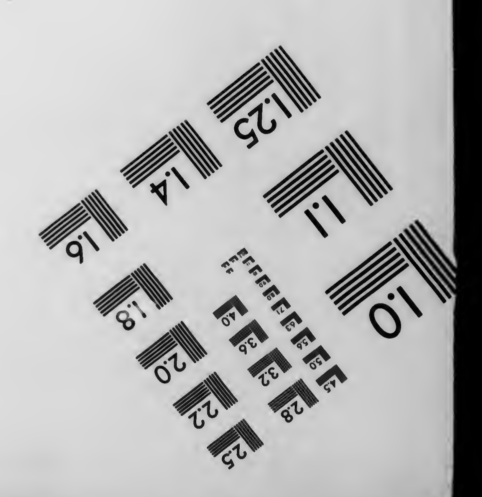
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

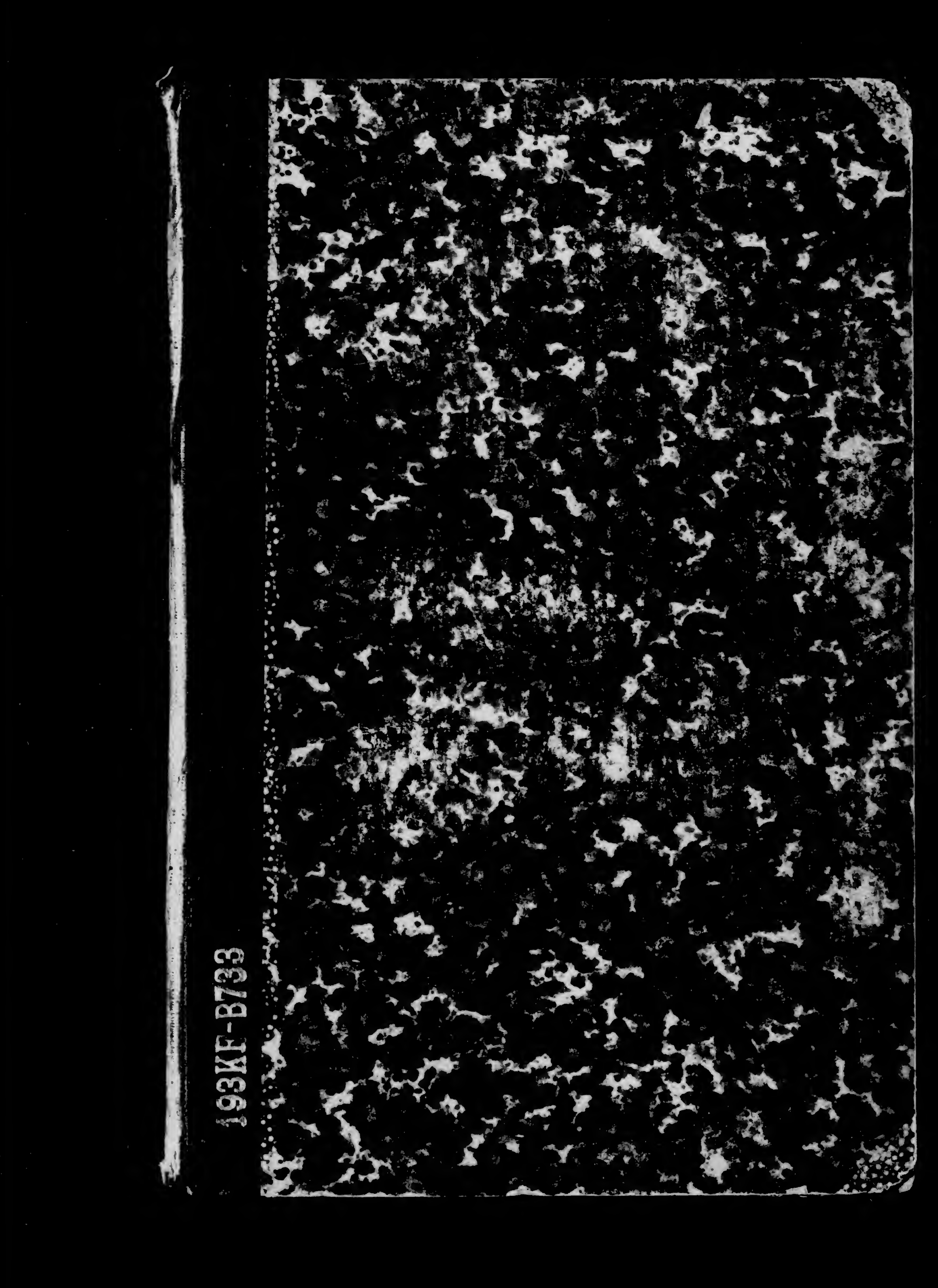
1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



# Kant's
# Lehre von der Freiheit.

Ein kritischer Versuch

von

**Samuel Brandt,**
cand. theol.

---

**Inaugural-Dissertation**

zur

Erlangung des philosophischen Doctorgrades

der

**Philosophischen Facultät der Universität Leipzig**

vorgelegt

und

von der Facultät gebilligt.

---

**Bonn,**
Druck von Carl Georgi.
1872.

Meinen theuern Eltern

**Herrn Martin Gottlieb Wilhelm Brandt,**

Director einer höheren Töchterschule zu Saarbrücken,

und

**Frau Mathilde Brandt, geb. Neustetel,**

**zur Feier der silbernen Hochzeit**

**den 18. Mai 1872**

in kindlicher Liebe und Dankbarkeit

gewidmet.

Die Lehre von der Freiheit ist bei Kant[1]) derjenige Punkt, in welchem seine theoretische und seine praktische Philosophie sich berühren. Bei dieser wie bei jener war er von derselben Voraussetzung ausgegangen, dass die Erfahrung keine nothwendigen und allgemeinen Sätze hervorzubringen vermöge, und dass, wenn es solche gebe, sie ihren Ursprung nur im menschlichen Geiste selbst haben können. Wenn dann sowohl die theoretische wie die praktische Philosophie ihren eigenen Weg verfolgt, so stossen sie wieder in dem beiden gemeinsamen Probleme der Freiheit zusammen.

Unter der genannten Voraussetzung war Kant dazu gekommen, Raum und Zeit, die Formen des äussern und innern Sinnes, gänzlich dem anschauenden Subjecte zuzuschreiben, als vor aller Erfahrung und unabhängig von ihr demselben eigenthümlich. Vielmehr ist erst durch diese Formen, denen ihr Inhalt aus der Aussenwelt und der Selbstwahrnehmung kommt, die Erfahrung selbst möglich. Aber die Wahrnehmungen, die uns die Sinnlichkeit dargeboten hat, sollen zur Erkenntniss werden. Dies geschieht durch den Verstand, der die sinnlichen Erscheinungen unter gewisse apriorische Formen, die Kategorien, subsumirt, ihre Mannichfaltigkeit in die Einheit einer Vorstellung bringt, Begriffe und Urtheile bildet. Da also alle unsere Erkenntniss den zwiefachen Durchgang durch die Formen der Sinnlichkeit und durch die Formen des Verstandes gemacht hat, so ist klar, dass ihr Inhalt nicht

---

[1]) Die Citate aus **Kant** beziehen sich auf die Ausgabe seiner Hauptwerke in der von v. **Kirchmann** herausgegebenen Philosophischen Bibliothek.

die Dinge, wie sie an sich sind, nicht die Noumene sind, sondern nur die Erscheinungen, die Phänomene, dass ihr ferner das nicht in der Erfahrung Gegebene, das Uebersinnliche, verschlossen ist. Nun hat aber dennoch die Vernunft, der die Form des Schliessens eigen ist, das rastlose Streben, auf dem Wege des regressiven Schlusses vom Bedingten aus das Unbedingte, die Principien, zu erreichen, daher sie Kant das Vermögen der Principien nennt. Das Unbedingte ist nur als transscendentale Idee gegeben, d. h. als ein solcher Begriff, der nicht in der Erfahrung gegeben ist, sondern nur das unbedingte Ziel bezeichnet, das die Vernunft zu erreichen strebt. Während sie daher nur von Erscheinung zu Erscheinung gehen dürfte, während das Unbedingte, das sie sucht, ihr nicht als Erfahrungsobject, sondern nur als transscendentale Idee gegeben ist, als Ziel, in dessen Verfolgung unablässig die Erfahrung erweitert und zur Einheit zusammengefasst werden soll, macht sie gleichwohl einen Sprung zum Unbedingten und sucht es als Object der Erkenntniss zu erfassen. Gemäss der dreifachen Art alles Bedingten, als innerer Erscheinung, als äusserer Erscheinung, als eines durch Bedingungen eingeschränkten Seins, macht die Vernunft die Fehlschlüsse auf die objective Realität der Seele als beharrlicher Substanz, der Welt als Inbegriffes aller Erscheinungen, Gottes als der Totalität aller Bedingungen.

Der zweite jener Fehlschlüsse geht auf die Welt. Wird die Welt wie jede andere Erscheinung unter den vier Kategorien des Verstandes betrachtet, so ergiebt sich wiederum ein vierfacher Fehlschluss, der in den vier Antinomien offenbar wird. Es zeigt sich nämlich, dass, wenn die Vernunft in dieser vierfachen Hinsicht eine Erkenntniss aussprechen und beweisen will, ebensowohl das Gegentheil derselben bewiesen werden kann, sie also nichts darüber beweisen kann. Der dritte dieser Fehlschlüsse ist es, an den Kant die Untersuchung über die Freiheit anschliesst. Er beruht auf der dritten Classe der Kategorien, den Kategorien der Relation, und zwar speciell auf der Kategorie der Causalität, des Verhältnisses von Ursache zu Wirkung. Er behauptet, dass zwar jede Erscheinung Wirkung einer Ursache sei, dass aber schliesslich alle Ursachen doch Wirkungen einer ersten Ursache sein müssen, die nicht selbst wieder Wirkung, sondern frei, aus sich selbst Causalität sei. Aber mit demselben Rechte lässt sich das Gegentheil behaupten, dass jede Ursache selbst wieder als Wirkung mit einer vorhergehenden Ursache verbunden sein müsse, dass es also keine letzte Ursache, keine für sich freie Causalität gebe, sondern nur den natürlichen Causalnexus. Kant weist nach, dass Thesis und Antithesis der Antinomie einander aufheben, die Thesis hat kein Recht, von der natürlichen Causalität auf die Freiheit abzuspringen, die Antithesis aber kann nie zu einem ersten Anfange gelangen, ohne den doch die Reihe der Erscheinungen nicht gedacht werden kann. Es darf die Freiheit, d. h. der selbst von Ursachen unabhängige Anfang einer Entwickelung, weder mit der Thesis als wirklich, noch mit der Antithesis als nicht wirklich bezeichnet werden. Aber dennoch will die Thatsache erklärt sein, wie überhaupt nur diese beiden sich widersprechenden Sätze sich bilden und mit dem Anspruche auf objective Wahrheit auftreten konnten. Die Antwort ist: nur so, dass die Vernunft in beiden Sätzen die ganze bisherige Reihe der Erscheinungen, d. i. die Welt, als gegebenes Ganzes ansieht und damit vom Bedingten auf das Unbedingte schliesst. Denn sie schliesst: wenn eine Erscheinung gegeben ist, so ist auch die Reihe ihrer Bedingungen gegeben. Allerdings, aber die Erscheinung ist als Erfahrung, diese Reihe aber nicht als Erfahrung, sondern nur als Idee gegeben. Der Fehler liegt darin, dass die Vernunft die Idee als Gegenstand der Erkenntniss nimmt. Also nur vom kritischen Standpunkte aus kann die Antinomie aufgedeckt werden. Wird der Unterschied von Ding an sich und Erscheinung anerkannt und damit der Satz, dass die Erkenntniss nur auf die Erscheinungen geht, so fallen die beiden contradictorischen

Urtheile der Antinomie, da ihr gemeinsames Subject, die Welt, als Erkenntnissobject fällt. Nun wird aber die Vernunft immer wieder auf den Begriff der Freiheit zurückkommen, um in ihr, als einer unbedingten, ersten Causalität, die Reihe der Erscheinungen anfangen zu lassen. Es fragt sich, was die kritische Betrachtung dazu sagt. Sie wird in der That, obgleich sie weder das Sein noch das Nichtsein der Freiheit als Erkenntniss aussprechen kann, doch den Begriff der Freiheit nicht abweisen können. Im Causalverhältniss, sagt Kant, werden zwei Dinge als Ursache und Wirkung zusammengefasst. Es kann nun gar nicht behauptet werden, dass beide gleichartig sein müssen. Darum ist es denkbar, dass eine Erscheinung ein Ding an sich zur Ursache habe, also zwei Ungleichartige als Ursache und Wirkung verbunden sind (Krit. d. r. Vern. Schlussanm. zur Auflösung der mathem.-transsc. etc. Ideen, S. 433 f.). Die Freiheit ist denkbar. Kant sagt nicht, die Freiheit sei möglich, wohl aber könnte man nach ihm sagen, der Freiheitsbegriff sei möglich. Jenes wäre missverständlich. Letzteres heisst nur, dass man sich denken könne, es gebe ein solches Vermögen, das erstere würde aber heissen, dass man erkenne, es könne ein solches Vermögen geben. Dazu würde nöthig sein, dass man die Bedingungen einsähe, unter denen die Freiheit wirklich werden könne; dazu aber müsste man die Freiheit selbst erkennen. Also kann bei der Freiheit nur von der logischen, nicht von der realen Möglichkeit die Rede sein. An diese letztere denkt auch Kant, wenn er sich ausdrücklich dagegen verwahrt, dass er die Möglichkeit der Freiheit habe beweisen wollen (Kr. d. r. V. III. Auflösung der kosmol. Ideen, S. 453). Wenn daher Kant bisweilen doch von der Möglichkeit der Freiheit redet, so ist nur die erstere gemeint. Denn „die Freiheit", heisst es an der eben angeführten Stelle, „wird hier nur als transscendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das sinnlich Unbedingte



schlechthin anzuheben denkt". Nun wäre es aber irrig, zu glauben, Kant sähe die Freiheit nur als obersten, unbedingten Anfang der ganzen Reihe der Erscheinungen an, er hypostasire sie gewissermassen zur causa sufficiens der Welt. Denn von einem solchen Sein, das die oberste Bedingung alles andern Seins ist, handelt die vierte Antinomie. Thesis und Antithesis der vierten Antinomie behaupten, einerseits, dass zu der Welt, da in ihr nur zufälliges, d. h. abhängiges Sein existire, ein schlechthin nothwendiges, d. h. unbedingtes Wesen gehöre, dass eine causa sufficiens existire, anderseits, dass ein solches nothwendiges Wesen nicht existire. Diese Antinomie löst Kant, da es sich auch hier um das Causalverhältniss handelt, und darum der Regressus von einer bedingten Wirkung zu einer unbedingten Ursache gestattet ist, ebenso wie die dritte Antinomie durch den Satz, dass ein solches nothwendiges Wesen als Erkenntnissobject weder behauptet noch verneint, wohl aber als Idee angenommen werden dürfe. Dieses schlechthin nothwendige Wesen, die causa sufficiens, würde das sein, was man sonst Gott nennt, und ihm müsste die unbedingte Causalität, die Freiheit, zugeschrieben werden. Die dritte und vierte Antinomie und ihre Lösungen beruhen auf dem Causalitätsbegriffe, der Unterschied aber zwischen beiden ist der, dass in der dritten Antinomie die Causalität rein für sich, in der vierten aber als an ein Sein geknüpft betrachtet wird. Jede Wirkung ist bedingt durch eine Ursache, sagt die dritte Antinomie; jedes Sein ist bedingt durch ein anderes Sein, sagt die vierte Antinomie. In jener räumt Kant die Freiheit ein als denkbaren Begriff, um die Reihe der Wirkungen nach rückwärts zu schliessen. In dieser erklärt er den Gottesbegriff für nicht unmöglich, um die ganze Reihe der Existenzen durch eine unbedingte Existenz nach rückwärts zu schliessen. Daher sagt er: „Es ist hier nicht um die unbedingte Causalität, sondern um die unbedingte Existenz der Substanz selbst zu thun" (Kr. d. r. V. IV. Auflösung der kosmol. Idee, S. 453).

In der Auflösung der dritten Antinomie bleibt nun Kant nicht bei der Freiheit als erster Ursächlichkeit in der Reihe der Erscheinungen stehen, sondern, da er es für zulässig erklärt, von einer Erscheinung als Wirkung auf ein Ding an sich als Ursache derselben zurückzugehen, so wendet er dieses Princip bei jedem Gegenstande der Erfahrung an und giebt jeder Wirkung in der Erscheinung eine unbedingte Ursache. — Es ist nicht einleuchtend, weshalb Kant bei der vierten Antinomie nicht in entsprechender Weise verfährt. Denn wenn er hier die Reihe alles bedingten Seins auf ein schlechthin nothwendiges Wesen, das ausserhalb der Reihe als deren erster Anfang steht, zurückführt, so fragt sich doch, inwiefern dies allein berechtigt ist; ebenso gut hätte er das jeder einzelnen Erscheinung zu Grunde liegende Ding an sich für das schlechthin Nothwendige erklären können. Freilich wäre damit der Gottesbegriff Kant's nicht zu vereinigen.

Die transscendentale Freiheit, die Freiheit als transscendentale Idee ist also denkbar. Wir können annehmen, dass sie den Gegenständen der Erfahrung zu Grunde liegt. Nun aber stehen dieselben auch unter dem natürlichen Causalgesetz, die Naturnothwendigkeit muss also auch berücksichtigt werden. Wie nun ein Gegenstand der Erfahrung, die Freiheit vorausgesetzt, unter diesen beiden Causalitäten stehen könne, das ist hier die Frage. Doch ehe wir an die Lösung derselben gehen, wenden wir uns noch zur praktischen Philosophie.

In der Kritik der reinen Vernunft war Kant davon ausgegangen, dass Erfahrung niemals Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntniss gewähren kann. Ebenso darf auch auf praktischem Gebiete den erfahrungsmässigen, materiellen Bestimmungen des Sittlichen keine Berechtigung eingeräumt, das Princip der Sittenlehre darf nicht der Erfahrung entnommen werden; nur eine formelle Bestimmung ist möglich: es ist die unbedingte Forderung des Geistes, der kategorische Imperativ, die Allgemeinheit in der Form des Gesetzes. Im kategorischen Imperativ giebt der Wille sich selbst ein Gesetz, er ist autonom, bestimmt sich unabhängig von äussern Bedingungen. Diese Thatsache der Autonomie zwingt, auf Freiheit, auf Unabhängigkeit von der Bestimmung durch äussere Ursachen zu schliessen, das Sollen setzt das Können unabweisbar voraus. „Ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei" (Grundlegung zur Metaph. d. Sitten, 3. Abschn. S. 76). Die praktische Philosophie ergänzt also die theoretische in dem Freiheitsbegriffe in positiver Weise, wenn die Freiheit auch nicht erkannt und begriffen werden kann, so ist sie doch ein unentbehrlicher Begriff, dessen objective Realität angenommen werden muss, wenn wir nicht die unbedingten Forderungen der Vernunft Lügen strafen wollen. Wenn aber alsdann der Ursprung der Handlungen in die Freiheit zu legen ist, so erhebt sich die Frage: wie lässt sich dies damit vereinigen, dass die Handlungen doch als Erscheinungen auch unter dem Naturgesetz der Causalität stehen müssen? Dieser anscheinende Widerspruch muss also gelöst werden, wenn das Sittengesetz nicht unerklärlich bleiben soll. Die Frage will also beantwortet sein, wie eine Handlung zugleich frei und nothwendig, wie Freiheit und Nothwendigkeit zu vereinigen seien.

Obgleich nun die theoretische und die praktische Philosophie in dieser Frage zusammentreffen, so ist sie doch in jener in etwas anderem Sinne gemeint, als in dieser. Dort handelte es sich darum, wie eine Naturerscheinung überhaupt, hier darum, wie eine dem sittlichen Gebiete angehörige Handlung zugleich als frei und bedingt angesehen werden könne. Aber im Grunde ist es doch dieselbe Frage, denn es kommt hier wie dort nur darauf an, ob überhaupt unbedingte Causalität und Naturcausalität als sich nicht widerstreitend gedacht werden können. Die Frage kann auch anders ausgedrückt werden. Als Erscheinung steht jeder Gegenstand unter dem

Gesetze der empirischen Causalität. Wird aber Freiheit angenommen, so kann sie als unbedingte Causalität nur dem Dinge an sich eigen sein. Das Gesetz, nach dem eine Ursache wirkt, ihre Wirkungsart, nennt Kant ihren Charakter. Wirkt eine selbst bedingte Ursache, so hat sie einen empirischen Charakter, wirkt ein Ding an sich, ein Unbedingtes, so hat es einen intelligiblen Charakter, d. i. eine Wirkungsart, die nicht Gegenstand der Erkenntniss, sondern nur im Verstande, nur als denkbar gegeben ist (Kr. d. r. Vern. III. Auflösung der kosmol. Ideen, S. 440). Es wird also von der theoretischen wie von der praktischen Philosophie gefragt: wie ist die Vereinigung des empirischen und intelligiblen Charakters denkbar? Erst in der Beantwortung dieser Frage wird sich völlig zeigen, was Kant unter Freiheit versteht. Die Stellen, an denen Kant über Freiheit handelt, sind in der Kritik der reinen Vernunft der Abschnitt über die Auflösung der dritten Antinomie, S. 435—453, in der Kritik der praktischen Vernunft die „Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft", besonders S. 112—120, und der dritte Abschnitt der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 74—95.

Hauptsächlich und zunächst betrachten wir die erste dieser Stellen. Sie zerfällt in drei Abschnitte, von denen der erste das Problem und den Weg zu seiner Lösung angiebt, der zweite ganz abstract die Lösung selbst darlegt, der dritte eine erläuternde Ausführung enthält. Die transscendentale Freiheit ist „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren (Freiheit) Causalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer andern Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte" (Kr. d. r. V. 435). Die Vernunft „schafft sich die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne dass eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe" (Kr. d. r. V. S. 436). Die transscendentale Freiheit ist ferner eine kosmologische Idee, denn sie liegt jeder von allen Erscheinungen zu Grunde,



und das gedachte Ganze derselben ist die Welt; es ist also hier ganz davon abzusehen, dass der Begriff der Freiheit meistens nur in Beziehung auf das Sittliche gebraucht wird. Sie liegt allen Erscheinungen, nicht etwa allein den Handlungen zu Grunde, vielmehr beruht erst auf dieser transscendentalen Freiheit als einer allgemeinen die praktische Freiheit als eine besondere. — Wie ist es nun möglich, dass die Gegenstände ausser unter dem natürlichen Causalnexus noch unter dieser Freiheit stehen? Die Lösung der Aufgabe ist nur dann möglich, wenn jeder Gegenstand sowohl als Ding an sich wie als Erscheinung betrachtet wird. Sehen wir die Erfahrungsobjecte als die alleinigen Dinge an sich an, so kann es ausser ihrer Verknüpfung durch das natürliche Causalverhältniss keine andere Causalität, keine Freiheit geben. Aber auch die Erfahrung ist alsdann, indem in diesem Falle Raum und Zeit den Dingen an sich zukämen, unmöglich, wie die Kritik der reinen Vernunft dies besonders in dem Abschnitte über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe nachgewiesen hatte. Betrachten wir aber die Dinge einseitig nur als Erscheinungen, so giebt es ebenfalls keine Freiheit neben dem natürlichen Causalnexus. Nur wenn wir die Gegenstände zugleich als Dinge an sich und als Erscheinungen ansehen, können wir ihnen einen intelligiblen und zugleich einen empirischen Charakter beilegen. Ersterer ist ausser der Zeit, unbestimmbar, aber wie das Ding an sich die Erscheinung bewirkt, so tritt auch der intelligible Charakter in empirischen Wirkungen in die Erscheinung, die in der Reihe der übrigen Erscheinungen stehen.

Im folgenden Abschnitte „Möglichkeit der Causalität durch Freiheit u. s. w." giebt Kant die eigentliche Lösung. Er leitet sie nur aus seiner Auseinanderhaltung von Ding an sich und Erscheinung ab. Der intelligible Charakter ist der Grund des empirischen, „sowie wir überhaupt einen transscendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum

Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen" (Kr. d. r. V. S. 440). Zum Ding an sich und seiner Erscheinung gehört ein intelligibler und ein empirischer Charakter; denn Causalität existirt ja nur in einem Sein. Der empirische Charakter steht unter empirischen Bedingungen, er selbst ist aber „blos die Erscheinung des Intelligiblen".

Im dritten Abschnitte „Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit u. s. w." will Kant näher die einzelnen Momente der Entscheidung auseinandersetzen, und, nachdem er, wie er sagt, zuerst nur den Schattenriss der Auflösung entworfen hat, erläutert er dieselbe an Beispielen. Es ist gar nicht zu befürchten, sagt Kant, dass die Continuität der Erfahrung durch Annahme der Freiheit irgendwie unterbrochen werde. Denn die Erkenntniss der Natur wird sich immer nur an die Erscheinungen und ihren Zusammenhang halten können, was in ihnen, sofern sie ein transscendentales Subject haben, vorgeht, der intelligible Grund, kann sie nicht anfechten. Denn er ist ja ganz unbekannt, ausser insofern er in dem empirischen Charakter als seinem sinnlichen Zeichen angegeben wird. Nur in sich selbst findet der Mensch jenen intelligiblen Grund. Die ganze sonstige Natur erkennt er durch die Sinne nur als Phänomene, sich selbst hingegen muss er „in Ansehung dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt, zur intellectuellen Welt zählen, die er doch nicht kennt" (Grundlegung zur Metaph. der Sitten, S. 81). Es sind die Vermögen des Verstandes und der Vernunft, vornehmlich das letztere, aus denen der Mensch auf sich selbst als ein Unbedingtes schliessen kann. Darum kann an ihnen allein die Lösung der Frage erläutert werden. Durch Verstand und Vernunft, die vor aller Erfahrung, also in ihrem Sein sinnlich unbedingt sind, ist der Mensch über ein blosses Sinnenwesen erhoben. Nicht, als ob die leblose oder bloss thierisch belebte Natur



keinen intelligiblen Charakter habe (denn er liegt allen Erscheinungen zu Grunde), aber wir erkennen ihn nicht. Wir können bei dem blossen Sinnenwesen nur thierische Willkür (arbitrium brutum), solche, die pathologisch necessitirt werden kann, erkennen. Der Mensch hingegen denkt sich mit einem arbitrium, das zwar sensitivum, aber doch liberum ist, begabt, er ist zwar sinnlich afficirt, aber seine Handlungen sind durch die Sinnlichkeit nicht nothwendig gemacht (Kr. d. r. V. S. 436).

Der Mensch denkt sich also als Unbedingtes. Soll er nun als solches einen Charakter haben, so muss Causalität, und zwar unbedingte, bei ihm aufgezeigt werden. Hat aber die Vernunft eine solche? Es ist wenigstens eine erlaubte Annahme, dass sie ihr eigen ist, wenn wir die sittlichen Imperative, das Sollen betrachten. Denn aus dem Sollen folgt, wie gezeigt, das Können, wenn auch nicht als Erkenntniss, so doch als nothwendige Voraussetzung. In dem Sollen „macht sich die Vernunft mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hineinpasst und nach denen sie sogar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber setzt sie gleichwohl voraus, dass die Vernunft in Beziehung auf sie Causalität haben könne" (Kr. d. r. V. S. 446). Diese Causalität der Vernunft muss sich in Wirkungen äussern, und diese müssen gleichförmig sein, da alle Causalität nach einer Regel, d. i. gesetzmässig wirkt. Die gleichförmige Reihe der in die Erscheinung tretenden Wirkungen des intelligiblen Charakters macht den empirischen Charakter aus. Da das Ding an sich in der Erscheinung Gegenstand der Erfahrung wird, so wird es auch der intelligible Charakter im empirischen; die Erscheinung steht unter dem natürlichen Causalitätsgesetze, mithin auch der empirische Charakter. Und zugleich ist er doch Wirkung des intelligiblen Charakters, dieser steht ausser der Zeit, nur seine Wirkung, der empirische Charakter, tritt in die Zeit. Wirkt

er aber ausserzeitlich, so wirkt er, wie wir, obgleich es Kant nicht ausspricht, schliessen müssen, auch ausserhalb unseres Bewusstseins, stetig, unveränderlich, nicht seine einzelnen Wirkungen beginnend, noch nach denselben in seiner Causalität aufhörend. „Die Vernunft ist die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht. In Ansehung des intelligiblen Charakters, wovon jener nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher oder Nachher, und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit andern Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt . . . .“ (Kr. d. r. V. S. 449 f.). Den intelligiblen Charakter nennt Kant beim Menschen auch die Denkungsart, den empirischen auch die Sinnesart. Jene erkennen wir nicht unmittelbar, nur diese ist in den Handlungen gegeben und lässt so auf jene schliessen. Was Kant meint, ist offenbar dieses. Vielerlei Dinge treten in das Bewusstsein des Menschen und afficiren sein Begehren, aber nicht von allen lässt er sich bestimmen. Insofern nun der Mensch durch gewisse Dinge sich in seinem Handeln bestimmen lässt, ist sein empirischer Charakter unter dem Naturgesetz. Aber dass dieser empirische Charakter so ist, dass er sich gerade durch diese oder jene Gründe bestimmen lässt, dass er ihnen Folge leistet, das hat nur im intelligiblen Charakter seinen Grund, wenn dieser den empirischen Charakter für andere Bestimmungsgründe bestimmbar gemacht hätte, so wäre derselbe anders. Nun aber ist er, wie er ist, er kann nicht anders sein und drückt sich unwandelbar in jeder Handlung aus. Daher kann man nicht fragen, warum ein intelligibler Charakter seinen empirischen so und nicht anders bestimmt habe; denn die Erfahrung hat keine Antwort auf diese Frage. „Ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen gegeben haben“ (Kr. d. r. V. S. 451 f.). Die Frage aber, warum die Vernunft sich nicht anders bestimmt habe, ist gänzlich abzuweisen, denn wäre sie zu beantworten, so wäre die Vernunft nicht mehr unbedingt. Wie der intelligible Charakter ist, so wirkt er, anders kann er nicht wirken, ebensowenig wie ein Ding an sich sowohl diese Erscheinung wie irgend eine andere zeigen könnte. Schon hier können wir erkennen, dass Kant bei der praktischen Freiheit, die er „die Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ nennt, gar nicht an die sogenannte Wahlfreiheit denkt. Wird eine Handlung als Naturerscheinung betrachtet, so entsteht sie aus dem empirischen Charakter des Menschen und den äusseren Bedingungen und Umständen. Unter den vorliegenden Verhältnissen musste ein gewisser Mensch nach seinem empirischen Charakter so handeln, wie er handelte. Man könnte, sagt Kant einmal, wenn man die Denkungsart eines Menschen, sowie die auf sie einwirkenden äusseren Veranlassungen vollständig kennen würde, das Verhalten desselben auf die Zukunft mit solcher Gewissheit wie eine Sonnen- oder Mondfinsterniss ausrechnen. Aber dennoch würde eine so bedingte Handlung als frei gedacht und dem Thäter zugerechnet werden, ja er würde es selbst thun, da es an seinem freien intelligiblen Charakter liegt, wenn sein empirischer Charakter so beschaffen ist, dass er gewisse Einflüsse zu Bestimmungsgründen für sein Handeln werden lässt; dass es die Schuld des intelligiblen Charakters ist, bedeutet aber nur, dass er der Urheber ist, nicht, dass er sich seinem empirischen Charakter nach anders hätte bestimmen, einen andern empirischen Charakter hätte zeigen können.



Diese ganze Ausführung hat natürlich nur die Bedeutung einer Exemplification und dient zur Erläuterung, nicht zum Beweise. Denn die transscendentale Freiheit, die allem Sein zu Grunde liegt, kann nicht dadurch nachgewiesen werden, dass man aus einem Gebiete, auf welchem die Causalität der

reinen Vernunft angenommen werden muss, dem moralischen, Beispiele beibringt.

Was ist das Resultat des Abschnittes? Nicht die Wirklichkeit, noch selbst die reale Möglichkeit der Freiheit sollte nachgewiesen werden, denn beides ist bei einem bloss Gedachten unmöglich. Nur das sollte gezeigt werden, dass, wenn Freiheit angenommen wird, sie mit der Naturnothwendigkeit nicht im Widerstreite ist. Das ist aber auch Alles, was die Kritik der reinen Vernunft leisten kann.

In der praktischen Philosophie hatte sich zuletzt die Freiheit als unumgängliche Annahme und insoweit als wirklich herausgestellt. Aber die Frage nach ihrer Vereinbarkeit mit der Naturnothwendigkeit war noch nicht gelöst. Bis jetzt könnte es scheinen, als bewegten wir uns in einem Zirkel, indem wir uns zuerst in der Ordnung der Naturursachen als frei annehmen, um uns unter sittlichen Gesetzen zu denken, und uns nachher diesen Gesetzen unterworfen denken, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben. Es verhält sich aber hier ebenso wie in der theoretischen Philosophie. Wird der Wille nur als Ding an sich angesehen, so kann er nicht zugleich unter natürlicher und unter freier Causalität stehen, so erfolgen alle Handlungen nur aus Naturursachen. Nur die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung kann den Ausweg eröffnen, so angesehen steht das handelnde Wesen als Phänomen unter der Naturnothwendigkeit, es ist bedingt durch eine Reihe vorhergehender Bedingungen, die nicht in seiner Gewalt sind, während es als intelligibles Wesen zugleich frei ist. Beides ist so vereinigt, wie es schon in der Kritik der reinen Vernunft angegeben worden ist. Weil dort die Freiheit nur denkbar war, war es auch die Vereinigung mit der Nothwendigkeit; weil hier ihre Wirklichkeit auf Grund des kategorischen Imperativs angenommen werden muss, wird auch die Wirklichkeit der Vereinigung beider Charaktere angenommen werden müssen.



Aber das letztere kann noch nicht geradezu aus dem kategorischen Imperativ geschlossen werden, wie das erstere. Zwar betrachtet sich der Mensch im kategorischen Imperativ, im Sollen, als ein intelligibles und zugleich als ein empirisches Wesen. Denn nur so ist der Begriff des Sollens, der Pflicht, verständlich. Pflicht ist nach Kant Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz. Im Pflichtbewusstsein sagt sich der Mensch, er solle sich in seinem Handeln nicht durch die auf ihn eindringenden Naturursachen, nicht durch heteronome Motive bestimmen lassen, sondern, als autonomes und freies Wesen, durch das Sittengesetz. Er erkennt sich „obgleich wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen“ (Grundlegung, S. 83). Daher sagt Kant: „Denken wir uns als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig“ (Grundlegung, S. 82). Allein in der Pflicht liegt immer doch nur, dass der Mensch als intelligibles Wesen über sich selbst als empirisches Wesen gebieten soll. Die theoretische Philosophie hatte gezeigt, dass der empirische Charakter als unter dem intelligiblen stehend denkbar ist. Aber hier handelt es sich nicht um das Sollen noch um die formale Möglichkeit, es handelt sich darum, die Wirklichkeit dieser Vereinigung zu erweisen. Wenn dies nicht geschieht, ist das Sittliche unerklärlich. Kann jene Vereinigung mit Sicherheit angenommen werden?

Kuno Fischer*) hatte in der ersten Auflage seines Werkes über Kant das Gewissen bei Kant als „Beweisgrund für das Verhältniss des intelligiblen und empirischen Charakters, wie Kant dasselbe bestimmt,“ genommen. Diese Auffassung ist von

*) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Band III und IV über Kant. 2. rev. Aufl. Heidelberg 1869.

Trendelenburg*) als unkantisch bezeichnet worden. Er erklärt, ein gutes Theil der dargestellten Gedanken für solche halten zu müssen, „welche in Kant hineingedacht, nicht aus ihm herausgelesen sind.“ Doch spricht sich Trendelenburg nicht weiter aus und fügt nichts zur Begründung seines Tadels hinzu. Kuno Fischer hat in der zweiten Auflage seines Werkes (IV, 133 ff. 137 ff.) seine frühere Darstellung festgehalten und Stellen aus Kant angeführt, aus denen die Richtigkeit derselben hervorgehen soll. Es scheint uns nach dem Bisherigen nicht allzu schwer, über diese Frage uns klar zu werden.

Kuno Fischer bezeichnet das Gewissen als Beweisgrund für die Vereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit vermöge der Bestimmtheit des empirischen Charakters durch den intelligiblen; dieses sei Kant's Meinung. Er schliesst den betreffenden Abschnitt mit den Worten: „Wenn wir also das Gewissen richtig verstanden haben, so müssen wir erklären: ohne Freiheit oder intelligiblen Charakter giebt es kein Gewissen, aber ohne die Nothwendigkeit der Handlung vermöge des empirischen Charakters giebt es auch keines.“ Das letztere sei insofern der Fall, als das Gewissen bei weitem weniger die einzelne Handlung richte, als es uns unsern empirischen Charakter vorhalte. Das strafende Gewissen sage: „Diese deine Handlung ist, wie du bist, aber du bist nicht, wie du sein solltest!“ Ferner sagt Kuno Fischer vom Gewissen: „Weit entfernt, uns die Nothwendigkeit unserer Handlungen auszureden, straft es uns vielmehr eben durch das Bewusstsein dieser Nothwendigkeit.“ Damit sagt er nichts Anderes, als dass die Nothwendigkeit unserer Handlungen unsere eigene Schuld ist, dass der empirische Charakter bestimmt ist durch den intelligiblen. Hiermit aber ist, wie uns scheint, vollständig wiedergegeben, was Kant sagt. Wir haben schon genügend dargelegt, wie Kant den Grund des empirischen

*) Adolf Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie Band III. Berlin 1867. S. 257.



Charakters in den intelligiblen legt. Und sehen wir die betreffenden Stellen an, so scheint es uns offenbar, dass Kant sich nur unter dieser Voraussetzung das Gewissen und die sittliche Beurtheilung überhaupt erklärt. Schon in dem besprochenen Abschnitte der Kritik der reinen Vernunft verweist er darauf, dass das sittliche Urtheil trotz der Bestimmtheit des empirischen Charakters durch die Naturnothwendigkeit dennoch demselben die Handlungen beimisst, da er nur durch den freien intelligiblen Charakter so ist, wie er ist. Ebenso finden wir es in der Stelle aus der Kritik der praktischen Vernunft, Kritische Beleuchtung der Analytik, S. 117 —120. Nachdem Kant hier wieder sein Philosophem auseinandergesetzt, fährt er in folgender Weise fort: „Hiermit stimmen auch die Richtersprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein“ (Kr. d. pr. V. S. 118). Besonders ist folgende Erklärung zu beachten. Kant sagt, bisweilen fände man Menschen, die eine unverbesserliche Bosheit an den Tag legten und zwar schon von früher Kindheit an und trotz einer guten Erziehung, so dass man solche Menschen für geborene Bösewichter halte. Dennoch sehe man sie als schuldig an und ziehe sie zur Verantwortung. „Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, dass Alles, was aus ihrer Willkür entspringt . . . . ., eine freie Causalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen“ (Kr. d. pr. V. S. 120). Hier spricht Kant ganz deutlich aus, dass nur unter dieser Voraussetzung die sittliche Beurtheilung zu erklären ist, und wenn er von dieser redet und nicht vom Gewissen, so begründet dies keinen Unterschied, da ja die sittliche Beurtheilung Anderer nur auf dem eigenen Gewissen beruht, insofern wir uns in die Seele des Andern hineinversetzen und unser Gewissen reden

lassen, als sei es das des Andern. Kuno Fischer sagt also ganz dasselbe wie Kant, dass ohne die Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit das Gewissen ein unerklärliches Factum ist. Das ist aber ein indirecter Beweis für den in Frage stehenden Satz. Denn beim indirecten Beweise wird die Behauptung dadurch als objectiv wahr erwiesen, dass, wenn man sie nicht als wahr annimmt, gewisse anderweitig feststehende Sätze fallen, oder, wie es hier ist, gewisse Thatsachen der Erfahrung unerklärlich sind. So werden alle physikalischen Hypothesen durch das Experiment als einen indirecten Beweis erwiesen. Hypothesen werden aber schon von vorneherein als möglich angenommen und zwar auf dem Gebiete der Erfahrung in realem, auf dem transscendentalen Gebiete in formalem Sinne, wie in unserm Falle. Die Vereinigung der beiden Charaktere ist als logisch möglich nachgewiesen. Sie bleibt zunächst Hypothese, bis sie als wirklich erwiesen wird. Dies geschieht auf indirectem Wege durch das Gewissen. Wir sind berechtigt, uns an die angeführten Worte Kant's zu halten: „Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten u. s. w." Aber auch ohne diese Worte läge es in der ganzen Art, wie Kant stets auf die sittliche Beurtheilung seiner selbst und Anderer zur Bestätigung seines Theorems verweist. So viel wir erkennen, ist Kuno Fischer mit seiner Bezeichnung des Gewissens als Beweisgrundes ganz im Rechte, wenn anders der Beweisgrund derjenige Satz ist, aus dem, sei es auf directem, sei es auf indirectem Wege, die materiale Wahrheit der Behauptung abgeleitet wird, und wir vermögen nicht einzusehen, wie seine Darstellung hinsichtlich des wirklichen Inhaltes von Trendelenburg's Tadel getroffen werden sollte. Denn was die erweiternde Ausführung angeht, erklärt Kuno Fischer selbst: „Da ich Kant nicht abschreibe, sondern seine Lehre entwickle, so müssen sich freilich bei mir viele Worte finden, die bei Kant nicht stehen" (IV, 137).



Diese Bedeutung des Gewissens ergiebt sich, wie wir schon darauf hinwiesen, aus der Sache selbst, das Pflichtgefühl geht vor der That voraus und enthält nur das Sollen, die Verantwortlichkeit wird vom Gewissen ausgesprochen, welches nach der That redet. Denn auch wenn die Stimme des Gewissens vorhergeht, ist doch die That als schon geschehen vorausgesetzt, „indem die Reflexion aus der Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Missbilligung einer erst projektirten That schliesst*)." Auch bei Kant ist es das Gewissen, das die Verantwortlichkeit ausspricht, wie wir, auch ohne hier näher auf Kant's Lehre vom Gewissen einzugehen, annehmen können. Das Gewissen spricht los oder verdammt, es ist „die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft" (Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, Einleitung, S. 235). Und dieses Urtheil des Gewissens liegt auch in dem, was Kuno Fischer das Gewissen sagen lässt: „Diese deine Handlung ist, wie du bist, aber du bist nicht, wie du sein solltest." Die Handlung wird auf den empirischen Charakter zurückgeführt, der empirische auf den intelligiblen, und der Mensch wird verantwortlich gemacht für seinen empirischen Charakter, seine Sinnesart, da sie, so sehr sie bestimmt wird durch Naturursachen, doch eben darin, dass sie sich bestimmen lässt, durch den intelligiblen Charakter, das eigentliche, dem Blicke entzogene, innere Sein des Menschen, bestimmt ist. Ganz ebenso fasst auch Schopenhauer das Gewissen bei Kant auf. Er nennt nach dem Satze der Scholastiker: operari sequitur esse, den intelligiblen Charakter das esse, den empirischen das operari; dieses muss auf jenes folgen. „. . . . . im Esse liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft. . . . . Daher wird vom Gewissen, zwar

*) Arthur Schopenhauer, die beiden Grundprobleme der Ethik. 2. Aufl. Leipzig 1860. S. 257 f.

lassen, als sei es das des Andern. Kuno Fischer sagt also ganz dasselbe wie Kant, dass ohne die Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit das Gewissen ein unerklärliches Factum ist. Das ist aber ein indirecter Beweis für den in Frage stehenden Satz. Denn beim indirecten Beweise wird die Behauptung dadurch als objectiv wahr erwiesen, dass, wenn man sie nicht als wahr annimmt, gewisse anderweitig feststehende Sätze fallen, oder, wie es hier ist, gewisse Thatsachen der Erfahrung unerklärlich sind. So werden alle physikalischen Hypothesen durch das Experiment als einen indirecten Beweis erwiesen. Hypothesen werden aber schon von vorneherein als möglich angenommen und zwar auf dem Gebiete der Erfahrung in realem, auf dem transscendentalen Gebiete in formalem Sinne, wie in unserm Falle. Die Vereinigung der beiden Charaktere ist als logisch möglich nachgewiesen. Sie bleibt zunächst Hypothese, bis sie als wirklich erwiesen wird. Dies geschieht auf indirectem Wege durch das Gewissen. Wir sind berechtigt, uns an die angeführten Worte Kant's zu halten: „Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten u. s. w." Aber auch ohne diese Worte läge es in der ganzen Art, wie Kant stets auf die sittliche Beurtheilung seiner selbst und Anderer zur Bestätigung seines Theorems verweist. So viel wir erkennen, ist Kuno Fischer mit seiner Bezeichnung des Gewissens als Beweisgrundes ganz im Rechte, wenn anders der Beweisgrund derjenige Satz ist, aus dem, sei es auf directem, sei es auf indirectem Wege, die materiale Wahrheit der Behauptung abgeleitet wird, und wir vermögen nicht einzusehen, wie seine Darstellung hinsichtlich des wirklichen Inhaltes von Trendelenburg's Tadel getroffen werden sollte. Denn was die erweiternde Ausführung angeht, erklärt Kuno Fischer selbst: „Da ich Kant nicht abschreibe, sondern seine Lehre entwickle, so müssen sich freilich bei mir viele Worte finden, die bei Kant nicht stehen" (IV, 137).



Diese Bedeutung des Gewissens ergiebt sich, wie wir schon darauf hinwiesen, aus der Sache selbst, das Pflichtgefühl geht vor der That voraus und enthält nur das Sollen, die Verantwortlichkeit wird vom Gewissen ausgesprochen, welches nach der That redet. Denn auch wenn die Stimme des Gewissens vorhergeht, ist doch die That als schon geschehen vorausgesetzt, „indem die Reflexion aus der Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Missbilligung einer erst projektirten That schliesst*)." Auch bei Kant ist es das Gewissen, das die Verantwortlichkeit ausspricht, wie wir, auch ohne hier näher auf Kant's Lehre vom Gewissen einzugehen, annehmen können. Das Gewissen spricht los oder verdammt, es ist „die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft" (Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, Einleitung, S. 235). Und dieses Urtheil des Gewissens liegt auch in dem, was Kuno Fischer das Gewissen sagen lässt: „Diese deine Handlung ist, wie du bist, aber du bist nicht, wie du sein solltest." Die Handlung wird auf den empirischen Charakter zurückgeführt, der empirische auf den intelligiblen, und der Mensch wird verantwortlich gemacht für seinen empirischen Charakter, seine Sinnesart, da sie, so sehr sie bestimmt wird durch Naturursachen, doch eben darin, dass sie sich bestimmen lässt, durch den intelligiblen Charakter, das eigentliche, dem Blicke entzogene, innere Sein des Menschen, bestimmt ist. Ganz ebenso fasst auch Schopenhauer das Gewissen bei Kant auf. Er nennt nach dem Satze der Scholastiker: operari sequitur esse, den intelligiblen Charakter das esse, den empirischen das operari; dieses muss auf jenes folgen. „. . . . im Esse liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft. . . . . Daher wird vom Gewissen, zwar

*) Arthur Schopenhauer, die beiden Grundprobleme der Ethik. 2. Aufl. Leipzig 1860. S. 257 f.

auf Anlass des Operari, doch eigentlich das Esse angeschuldigt. Da wir uns der Freiheit nur mittelst der Verantwortlichkeit bewusst sind, so muss, wo diese liegt, auch jene liegen: also im Esse. Das Operari fällt der Nothwendigkeit anheim" (Grundprobleme, S. 177 f.).

Der empirische Charakter prägt sich in allen Handlungen aus, mögen dieselben in materialer Hinsicht noch so verschieden sein. Darum spricht Kant von „einem einzigen Phänomene des Charakters, den der Mensch sich selbst verschafft" (Kr. d. pr. V. S. 118), darum von „freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätzen" (Kr. d. pr. V. S. 120), die den schlechten Willen eines Menschen zur Folge haben. Uebrigens können diese Aeusserungen, wenn wir Kant nicht eines Widerspruches mit sich selbst zeihen wollen, nicht besagen, der Mensch habe in freier Wahl sich diesen intelligiblen und also auch empirischen Charakter verschafft, oder er hätte ebensowohl wie diese bösen Grundsätze auch andere und zwar gute annehmen können. Da Kant ganz offenbar den Freiheitsbegriff im praktischen Sinne auf dem kosmologischen Freiheitsbegriffe beruhen lässt, so gelten hier seine Worte: „Ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen gegeben haben." Wie wenig Kant an eine freie Selbstbestimmung denkt, die so oder anders hätte ausfallen können, geht ganz klar aus folgenden Worten hervor: „. . . wenn wir sagen, dass unerachtet seines ganzen, bis dahin geführten Lebenswandels der Thäter die Lüge doch hätte unterlassen können, so bedeutet dieses nur, dass sie nur unmittelbar unter der Macht der Vernunft steht und die Vernunft in ihrer Causalität keinen Bedingungen der Erscheinungen und des Zeitlaufes unterworfen ist" (Kr. d. r. V. S. 452). Die Freiheit bedeutet nichts weiter, als dass das Thun und Lassen eines Menschen in dessen eigentlicher innern Beschaffenheit seinen Grund hat und nicht anders sein kann, als diese ist. „Wir können erkennen, dass die intelligible Ursache frei, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig bestimmt, und auf solche Art die sinnlich unbedingte Bedingung der Erscheinungen sein könne" (Kr. d. r. V. S. 452). Der intelligible Charakter hat den empirischen nur so bestimmt, wie er ist. Woher er aber so ist, wie er ist, ist gar nicht zu sagen, man muss es als gegeben hinnehmen, dass er so ist. Dieser Begriff der Freiheit auf moralischem Gebiete ergiebt sich bei Kant mit Nothwendigkeit daraus, dass dieselbe nur eine besondere Art der transscendentalen Freiheit ist. Allem Geschehen in der Welt liegt eine unbedingte Causalität zu Grunde, d. h. unbedingt von Erscheinungen, aber gebunden durch sich selbst. Der intelligible Charakter muss wirken, wie er ist. So wenig es zu denken ist, dass irgend eine Erscheinung anders sein könnte, als dem ihr zu Grunde liegenden Noumen entsprechend, so wenig bei der transscendentalen Freiheit auch nur die Möglichkeit vorgestellt werden kann, dass der intelligible Charakter hätte können so oder anders erscheinen, ebenso wenig kann bei der praktischen Freiheit im Sinne Kant's an die Freiheit der Wahl zwischen dem Sittlichen und dem Unsittlichen gedacht werden. Die transscendentale Freiheit wird selbst wieder zu einer Art von Nothwendigkeit, da sie gesetzmässig und gleichförmig wirkt, und ebenso ergeht es der praktischen Freiheit. Sie ist nur der Art nach verschieden von dem intelligiblen Charakter aller übrigen Erscheinungen. Darum kann man auch nicht voraussetzen, dass Kant beim Menschen etwa an eine intelligible Selbstentscheidung gedacht hätte, er hätte dieselbe sonst jedem intelligiblen Charakter, auch dem der bloss animalischen und der leblosen Erscheinungen zuschreiben müssen. Diese Consequenzen zu ziehen glauben wir berechtigt zu sein. Daher müsste bei solchen allgemeinen Aeusserungen, wie z. B.: „Kant erkannte die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Postulate der praktischen Vernunft an" und dergl., sogleich hinzugefügt werden, was er unter Freiheit versteht und dass er keineswegs die Wahlfreiheit dabei im Sinne hat.

Länger können wir aber nicht mehr an der Frage vorbeigehen, welche Bedeutung das Sittengesetz noch hat, wenn alles Handeln schon im Voraus bestimmt ist. Was wird denn aus Pflicht, Gewissen, Schuld? Die Antwort Kant's, wie wir sie aus seinen Aeusserungen erschliessen, würde diese sein. Ganz abgesehen davon, dass wir unsern intelligiblen Charakter nicht erkennen, haben wir auch nicht in unsern empirischen Charakter völlige Einsicht, vielmehr müssen wir ihn erst durch die Erfahrung mehr und mehr kennen lernen. Wir werden nie vor einer Handlung sagen können: „Mein empirischer Charakter ist von dieser oder jener Beschaffenheit, darum muss ich jetzt in dieser oder jener Art handeln." Sondern wir werden die Gründe für und wider erwägen und dann handeln. Nach der That spricht das Gewissen sein Urtheil über sie und sein Ausspruch macht uns mit dem Werthe der Handlung und unserem empirischen Charakter bekannt, zu dessen Kenntniss dieselbe ein neuer Beitrag gewesen ist. Und auch, wenn das Gewissen spricht, setzen wir voraus, wir hätten anders handeln können und sehen uns nicht als necessitirt an. Denn wir denken uns als frei und glauben frei zu handeln; in Wirklichkeit sind die Handlungen bestimmt. „Wir denken uns als frei," darin liegt die Lösung obiger Frage. Es ist von grosser Wichtigkeit, darauf zu achten, dass Kant nie sagt: „wir sind frei", „wir hätten uns können anders bestimmen", sondern: „wir denken uns, betrachten uns als frei", „das vernünftige Wesen kann von einer jeden gesetzwidrigen Handlung sagen, dass es sie hätte unterlassen können" (Kr. d. pr. V. S. 118). Ueberall wird man dies finden, so besonders in dem dritten Abschnitte der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und oft in der Kritik der praktischen Vernunft. Darum sagt Kant: „Jetzt sehen wir, dass wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens sammt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch



zugleich zur Verstandeswelt gehörig" (Grundlegung, S. 82). In der Kritik der reinen Vernunft war ja Kant auch nicht weiter gekommen als zum blossen Denken des Freiheitsbegriffes. Der kantische Idealismus liegt hier offen zu Tage. Nun aber ergiebt sich uns eine Reihe von Consequenzen, die wir ziehen müssen, wie sehr sie auch dem Geist und Sinne Kant's und seiner Sittenlehre, die so eisern und unbeugsam unbedingte Unterwerfung unter das Gesetz fordert, widersprechen mögen. Als intelligible Wesen können wir gar nicht anders als uns frei denken. So bildet sich die Vorstellung der Wahlfreiheit. Denn indem wir in jedem Augenblicke uns als unbedingt denken, glauben wir unabhängig wählen zu können zwischen verschiedenen unser Begehren reizenden Antrieben, zu denen auch die Vorstellung des Sittengesetzes gehören würde, während in Wirklichkeit es schon unausweislich feststeht, wie wir handeln werden. Kant unterscheidet sich im Wesentlichen nicht von den gewöhnlichen Deterministen. Denn während bei diesen der Mensch von Gott oder durch die Ordnung der Natur determinirt ist, ist er bei Kant durch seinen intelligiblen Charakter determinirt. Freilich ist dadurch nur ein Theil der Verantwortlichkeit, des Gewissens, erklärt, denn die Unruhe nach einer bösen That und die Reue beruht nicht bloss darauf, dass der Thäter die That sich selbst und nicht äussern Bedingungen zuschreibt, sondern auch darauf, dass er voraussetzt, er hätte anders handeln können. Der kategorische Imperativ ist alsdann ohne besondere Bedeutung. Nach der That wird er der Massstab sein, nach dem die That beurtheilt wird, vorausgesetzt, dass Jemand diesen Massstab noch anlegen will, der ganz unberechtigt scheint, da die That im letzten Grunde aus dem intelligiblen Charakter entsprang, dieser aber ohne Beziehung auf den kategorischen Imperativ den empirischen Charakter bestimmte, also kein Grund vorliegt, die That nach ihm zu beurtheilen. Und der intelligible Charakter ist in der That

ohne Beziehung auf das Sittengesetz, ob er den empirischen Charakter mehr oder minder in Uebereinstimmung mit diesem oder in Abweichung von ihm bestimmt, ist zufällig. Denn der intelligible Charakter kann sich als nicht bestimmbar auch weder durch den kategorischen Imperativ bestimmen lassen, noch etwa durch etwas Heteronomes gegen ihn. Auch vor der That würde das Sittengebot ohne besondern Einfluss sein. Es stände zwar in der Reihe der übrigen Bestimmungsgründe des Handelns, aber es wäre wie die übrigen nur scheinbar ein Bestimmungsgrund. Ueberhaupt würde der Mensch sich keineswegs immer als frei denken. Wer zu der Einsicht gekommen wäre, dass er sich nur frei denkt, d. h. frei zu sein einbildet, in der That aber determinirt ist, würde zwar das Gesetz noch äusserlich, dem zwingenden Buchstaben nach, oder aus blosser Rücksicht auf sich selbst befolgen können, aber was es heisst, das Gute thun, weil es das Gute ist, das Handeln nach idealen Geboten, möge es im wirklichen Leben auch Folgen nach sich führen, die der ganzen Existenz des Menschen verhängnissvoll sein können, das würde ihm unfassbar sein. Auch der kategorische Imperativ würde ihn nicht davon abhalten können, sich als determinirt anzusehen, denn es läge gar kein Grund vor, demselben das Richteramt einzuräumen, da es gar nicht in der Macht des Menschen stände, sein Gesetz zu übertreten oder zu befolgen. Ferner könnte Alles, was wir sittliche Selbstbemühung und Erziehung nennen, die Gesinnung eines Menschen nicht ändern, es wäre vergeblich, auf solche Ziele hinzuarbeiten, wenigstens würden es diejenigen so ansehen, die gewissermassen dem esoterischen Kreise angehörten, der einen Einblick in die wahre Beschaffenheit der Freiheit hätte. Die ausserhalb desselben Stehenden würden in Selbsttäuschung befangen dahingehen. Es könnte auch gar nichts helfen, sich selbst oder Andern das Sittengesetz vorzuhalten, ja man kann alsdann nicht einmal sagen, dass es die Aufgabe des Menschen sei, seinen empirischen



Charakter möglichst zur Darstellung zu bringen; denn von Aufgaben für den Willen könnte überhaupt nicht mehr die Rede sein. Alle Arbeit an sich selbst und alle Unterweisung Anderer könnte im Grunde nur darauf gehen, die Kenntnisse zu erweitern, für die vielfachen Verhältnisse und Gestaltungen des Lebens den Blick zu öffnen, gleichsam um dem empirischen Charakter einen möglichst grossen Tummelplatz zu bereiten. In Verfolgung der kantischen Prämissen sagt Schopenhauer „Zur wirklichen Besserung wäre erfordert, dass man die ganze Art seiner (eines Menschen) Empfänglichkeit für Motive umwandelte, . . . . dies ist aber viel gewisser unmöglich, als dass man Blei in Gold umwandeln könnte. . . . . . Hingegen ist Alles, was man zu thun vermag, dass man den Kopf aufhellt, die Einsicht berichtigt, den Menschen zu einer richtigern Auffassung des objectiv Vorhandenen, der wahren Verhältnisse des Lebens bringt. Hiedurch aber wird nichts weiter erreicht, als dass die Beschaffenheit seines Willens sich consequenter, deutlicher und entschiedener an den Tag legt, sich unverfälscht ausspricht“ (Grundprobleme, S. 254). Was aber zur Erweiterung der Einsicht antriebe, würde, da es nicht mehr der kategorische Imperativ noch überhaupt ein Sittengesetz sein könnte, nur die Rücksicht auf das eigene Wohl sein, das Princip der Lust, und der von Kant so sehr gescheute Eudämonismus würde mit Nothwendigkeit folgen. Diese Folgerungen scheinen uns nach dem Bisherigen mit Recht aus Kant's Prämissen gezogen werden zu dürfen. Sehr oft geht die kritische Betrachtung der Sittenlehre Kant's von seinem Moralprincipe aus, dem kategorischen Imperativ. Ebenso gut könnte sie — wie wir es versucht haben — seinen Freiheitsbegriff untersuchen. Wenn Kant's System ein auch ausgesprochener und durchgeführter Determinismus wäre, so würde es die Gründe für und gegen mit allem Determinismus theilen. Aber es kommt uns hier gar nicht darauf an, gegen den Determinismus zu sprechen, sondern auf den Nach-

weis, dass bei dem kantischen Freiheitsbegriffe ein kategorischer Imperativ müssig, ein Sollen und Anderskönnen unmöglich ist. Und es nimmt doch Kant die Fähigkeit, nach Vorstellungen zu handeln, als wirklich an. „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien zu handeln, oder einen Willen.“ „Die Vorstellung eines objectiven Princips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heisst Imperativ“ (Grundlegung, S. 34). Anstatt dass es heisst: ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen . . . . zu handeln, müsste es, wie uns scheint, den kantischen Prämissen gemäss eher heissen: ein vernünftiges Wesen stellt sich vor, es habe das Vermögen u. s. w. Denn der Mensch besitzt nicht wirkliche Freiheit. Bei diesem Freiheitsbegriffe kann nicht gefragt werden: was soll sein? wie nach Kant die Ethik zu fragen hat. Hier liegt zu Tage, dass der Zusammenhang zwischen Kant's theoretischer und praktischer Philosophie nur zum Theil besteht, nämlich nur insofern, als der Freiheitsbegriff der Kritik der reinen Vernunft auch derjenigen der Kritik der praktischen Vernunft ist. Aber anderseits kann derselbe den kategorischen Imperativ nicht tragen, und der Zwiespalt in der Sittenlehre selbst wird zu einem Zwiespalt zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie. Man kann zugeben, dass ein Freiheitsbegriff, den die theoretische Philosophie als möglich nachweist, von der praktischen als wirklich aufgezeigt werden kann. Dann freilich würde sich der Begriff der Sittenlehre ändern, sie würde nur noch über das Sein, nicht mehr über das Sollen zu sprechen haben. So wird auch die kantische Sittenlehre durch seinen Freiheitsbegriff an ihrer Wurzel angegriffen. — Kant selbst hält sehr hoch von der Ergänzung der theoretischen Philosophie durch die praktische in Bezug auf die Freiheit. „Also ist jene unbedingte Causalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, . . . . . nicht bloss unbestimmt und problematisch gedacht (welches schon die speculative Vernunft als thunlich ausmitteln konnte), sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Causalität bestimmt und assertorisch erkannt . . . . .“ (Kr. d. pr. V. S. 127). Jene Ergänzung bezeichnet er als „die herrliche Eröffnung einer intelligiblen Welt durch Realisirung des sonst transscendentalen Begriffs der Freiheit“ (Kr. d. pr. V., Krit. Beleuchtung d. Anal., S. 113).



Wir hatten gesagt, dass nach Kant der empirische Charakter nicht anders als alle sonstigen Gegenstände erst durch Erfahrung mehr und mehr erkannt wird. So heisst es in der Grundlegung zur Metaph. d. Sitten, dass der Mensch „sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekommt“ (Grundlegung, S. 80). Kant sagt aber weiter, dass wir auch nicht auf diesem Wege zu einer wirklichen Erkenntniss selbst unseres eigenen empirischen Charakters kommen, dass also auch kein richtiges sittliches Urtheil über ihn gefällt werden könne. Er spricht dies in einer Anmerkung in dem besprochenen Abschnitte der Kritik der reinen Vernunft aus (S. 448), die wir näher zu betrachten für der Mühe werth halten. „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann Niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.“ Der letzte Satz der Stelle scheint auf den ersten Blick zu besagen, dass der empirische Charakter das Product zweier Factoren, dass er zum Theil Wirkung der Freiheit, zum Theil Wirkung der Naturursachen ist. Aber das widerstritte dem innersten Kerne der ganzen kantischen Lehre

Denn der empirische Charakter ist nur die erscheinende Wirkung des intelligiblen, er ist empfänglich für Naturursachen, aber nicht durch sie bewirkt. Wir fassen den Sinn der Stelle so. Vorausgesetzt wird, dass als empirisches Wesen der Mensch sich selbst wie Andern als in seinem Handeln unter vielerlei äussern Einflüssen stehend erscheint, welche nur Natur, d. i. nicht von ihm bewirkt sind, wie Erziehung, Umgang, gewisse Interessen u. s. w., zu denen auch sein Temperament gehört, welches angeboren, ihm also nicht zurechenbar ist. Der empirische Charakter ist empfänglich für äussere Einflüsse, er kann sie zu Bestimmungsgründen des Handelns werden lassen. Aber ist denn wirklich Alles für ihn ein Einfluss, ein Reiz, ein Bestimmungsgrund, was als ein solcher erscheint, was ein solcher sein kann? Welche sind es und welche sind es nicht? Was aber wirklich dazu werden mag, so liegt der Grund dafür im empirischen Charakter, der wiederum die Wirkung der Freiheit ist. Es sind jedoch solche Einflüsse, die den Menschen, sei es äusserlich, mechanisch, sei es innerlich, nur als Vorstellungen, afficiren, nicht die einzigen Antriebe, unter die sich der Mensch gestellt fühlt. Ein nimmer ruhender Antrieb ist auch das Sittengesetz, welches daher als eine Vorstellung in der Reihe der übrigen Einflüsse steht, obgleich es nicht Natur ist wie sie. In welchem Masse lässt sich nun der empirische Charakter in einer Handlung durch von Aussen kommende Gründe bestimmen, in welchem Masse durch das Sittengesetz? In wie weit er aber unter jedem dieser Bestimmungsgründe steht, beruht in ihm und so im intelligiblen Charakter. Also sagt Kant in dieser Stelle Folgendes. Der empirische Charakter scheint durch viele Einflüsse bestimmt zu sein, die doch in Wirklichkeit nicht bestimmend sind für ihn. Wir beurtheilen daher den scheinbaren empirischen Charakter und rechnen ihn zu. Wie viel aber von diesem scheinbaren der wirkliche empirische Charakter, wie viel von ihm wahre Wirkung der Freiheit ist, wie weit derselbe wirklich unter äussern



Bestimmungsgründen steht und nicht nur zu stehen scheint, das ist nicht auszumachen. Wir wissen nicht, wie weit er handelnd unter dem Sittengesetze steht, wie weit er heteronomen Antrieben Raum giebt. Eine Handlung mag ihrem Urheber und Andern gut erscheinen: kann aber mit Sicherheit behauptet werden, „dass wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der blossen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei?“ (Grundlegung, S. 27). Eine andere Handlung kann als schändlich erscheinen: sind aber ihre geheimen Triebfedern einzig und allein unmoralische gewesen, ist die That nur als schändlich zu bezeichnen? „Wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, kommt es nicht auf die Handlung an, die man sieht, sondern auf jene inneren Principien derselben, die man nicht sieht“ (Grundlegung, S. 27), sagt Kant in diesem Sinne. Um aber ein moralisches Urtheil über eine Handlung zu fällen, müsste man ganz genau ihre Triebfedern wissen. Sind sie nicht erkennbar, so ist die Richtigkeit des Urtheils selbst zweifelhaft. Da aber erst aus den einzelnen Handlungen das Urtheil über den empirischen Gesammtcharakter erschlossen wird, so ist auch dieses Urtheil zweifelhaft, d. h. es ist uns versagt. So ist uns die Moralität unseres eigenen Verhaltens gänzlich verborgen. In Kant's Sinne könnten wir zur Erklärung noch Folgendes hinzufügen. Es giebt keine für noch so schlecht gehaltene That, die nicht von irgend einer Seite entschuldigt und in gewisser Beziehung sogar als sittlich motivirt hingestellt werden könnte. Wer kann wissen, ob nicht der Thäter durch irgend welche sittliche Motive getrieben wurde? Und welche für gut gehaltene That giebt es, die nicht von irgend einer Seite in ihrem Werthe verdächtigt werden könnte? Auch in uns selbst verklagen nnd entschuldigen sich die Gedanken, und wenn auch schliesslich die Stimme des Gewissens eine Entscheidung giebt, so tauchen doch immer noch ihrem Urtheile widersprechende Gedanken auf, die förm-

lich unterdrückt und so gleichsam nur durch Gewalt zum Schweigen gebracht werden müssen. Angenommen, wir gäben dieses Alles Kant zu, so haben wir ein Recht zu fragen, welches denn das Object ist, das vom Gewissen nach dem kategorischen Imperativ beurtheilt werden soll. Das Gewissen kann ja nie mit Sicherheit freisprechen oder beschuldigen, da es gar nicht einmal die Sache des Angeklagten ganz untersuchen kann. Der kategorische Imperativ ist ein Massstab, der nicht angewandt werden kann, und diese Anwendung wäre doch seine einzige Bedeutung geblieben, nachdem ihn von einer andern Seite der kantische Freiheitsbegriff als Agens des sittlichen Handelns unmöglich gemacht hatte. Das Gewissen muss dann dabei stehen bleiben, eine Handlung mit dem Subjecte, von dem sie ausgeht, als einzigem Urheber zu verknüpfen, sein sittlicher, im freisprechenden oder verdammenden Urtheile bestehender Werth muss schwinden. Dasselbe Resultat ergab sich uns vorher schon aus dem Freiheitsbegriffe. Hier ergiebt es sich uns daraus, dass der wahre empirische Charakter hinter einer täuschenden Hülle verborgen ist. Aber das Sein ist bei Kant überhaupt unserer Erkenntniss entzogen, die Welt, wie wir sie wahrnehmen, ist nur unsere Vorstellung, auch unser eigenes Inneres, das wir zu erkennen glauben. Seine Vorstellungen folgen sich stets zeitlich, und welche von ihnen die wirkliche Triebfeder unseres Handelns ist, kann nicht enthüllt werden. Alles dieses folgt aus der transscendentalen Aesthetik. An ihre Sätze hatte sich die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, von intelligiblem und empirischem Charakter geknüpft, die Folge war, dass der Freiheitsbegriff den kategorischen Imperativ unmöglich machte. Ebenfalls auf den Resultaten der transscendentalen Aesthetik beruht die Ansicht, dass die wirklichen Dinge unserem Erkennen entzogen sind, dass sie also wie überhaupt nicht Gegenstand eines Urtheils, so auch nicht Gegenstand eines sittlichen Urtheils sein können, und damit scheint ebenfalls



die innere Wahrheit des kantischen Moralprincips unterzugehen. So würden wir von zwei Seiten sehen, dass der kategorische Imperativ nicht in Uebereinstimmung mit Kant's Grundanschauungen über Raum und Zeit steht. Eine vollständige Kritik von Kant's Freiheitsbegriff könnte auch nicht anders, als bis zu diesen Grundvoraussetzungen vordringen. Doch nicht um eine vollständige Kritik war es uns hier zu thun, denn eine solche hätte ausserdem noch andere Punkte berücksichtigen müssen, wie z. B. die Anwendung des Causalbegriffes zwischen einem intelligiblen Sein als Ursache und einer Erscheinung als Wirkung, wir wollten nur darlegen, was für ein Freiheitsbegriff sich schliesslich bei Kant ergiebt.

Nach allem Bisherigen liegt es nahe, in Beziehung auf den Freiheitsbegriff noch einen Blick auf Kant's Religionsphilosophie zu werfen. Giebt es keinen Menschen, dessen intelligibler Charakter einen solchen empirischen zeigt, der stets nur unter dem Antriebe des Sittengesetzes handelte? Kant antwortet mit nein; die Erfahrung zeige bei jedem Menschen Unvollkommenes, Böses, und es sei kaum anzunehmen, dass jemals eine wahre sittliche Handlung vorgekommen sei. Woher kommt aber dies negirende Verhältniss des empirischen Charakters zum Sittengesetz? Damit sind wir auf die Frage nach dem Ursprunge des Bösen geführt. Kant findet den Ursprung des bösen Herzens, des radicalen Bösen in der Menschennatur, wie er es nennt, in dem intelligiblen Charakter, in der Freiheit. Denn läge er in der Zeitfolge, so wäre das Böse durch Naturursachen bewirkt, es wäre nicht mehr das Böse. Darum weist Kant auch die Idee einer Anerbung des Bösen ab. Die Ursache des Bösen muss im intelligiblen Charakter liegen. Die intelligiblen Ursachen sind aber unerforschlich, also auch der Ursprung des Bösen. Es ist nicht auszumachen, wie es kommt, dass in der Erfahrung bei allen Menschen der intelligible Charakter einen schlimmen empirischen Charakter erscheinen lässt. So bleibt Kant vor diesem Probleme stehen, in Ueber-

einstimmung mit seinen Grundanschauungen, nach denen wir nur über Erfahrungsgegenstände etwas als Erkenntniss aussagen können. Uebrigens muss auch bei dem, was Kant von der moralischen Selbstbesserung, von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten sagt, der kantische Freiheitsbegriff verglichen werden. Es ist nach den Resultaten, welche sich uns aus der Betrachtung des Verhältnisses von Kant's Freiheitsbegriff zum sittlichen Handeln ergaben, leicht zu schliessen, dass es dem Moralischen, sofern es Kant unter religiösem Gesichtspunkte betrachtet, ebenso ergehen muss und damit der Religion überhaupt, der Kant ja nur moralischen Werth zuschreibt. (Relig. innerhalb der Gränzen d. blossen Vern. 1. Stück.)

Noch ein anderer Punkt fordert hier Berücksichtigung. Nehmen wir Gott als das allein freie Wesen an, von dem Alles abhängt, das selbst durch nichts eingeschränkt ist, so sind auch unsere Handlungen von ihm abhängig, wie es scheint, also nicht frei. Diese Schwierigkeit glaubt Kant auch durch seine transscendentale Aesthetik lösen zu können (Kr. d. pr. V., Krit. Beleuchtung der Anal., S. 120—124). Die Existenz in der Zeit „ist eine blosse sinnliche Vorstellung der denkenden Wesen in der Welt" (Kr. d. pr. V., S. 123), also existirt die Zeit nicht ausserhalb der denkenden Wesen in der Welt, also auch nicht in Gott. Darum kann Gott auch nur ausserzeitlich unbedingt wirken, er kann nur Dinge an sich schaffen. Nun sind aber die Handlungen nur Erscheinungen, folglich kann nicht Gott sie bewirken. Gott kann also nur ein intelligibles Sein schaffen. „Die Schöpfung bezieht sich auf die intelligible, nicht auf die sensible Existenz der Dinge" (Kr. d. pr. V., S. 123). Wenn man aber fragt, wie Gott der Urheber des intelligiblen Seins sei, so findet sich bei Kant keine Antwort, um die bedeutenden Schwierigkeiten zu lösen, die sich erheben. Denn es scheint ganz und gar unzulässig, zwischen zwei intelligiblen Existenzen, Gott und den Dingen



an sich, den natürlichen Causalzusammenhang anzunehmen, wie er im Begriffe des Schaffens liegt. Und wenn Gott die intelligiblen Existenzen schafft, muss er auch die Ursache davon sein, dass sie sind, wie sie sind, er wäre dann auch die Ursache des Bösen, das Böse wäre nicht mehr böse. Der intelligible Charakter wäre nicht mehr unbedingt. Nimmt man aber die Noumene als wirklich unbedingt, so ist der Gottesbegriff unnöthig, es müsste denn etwa Gott als die Gesammtheit der intelligiblen Existenzen angesehen werden. Aber auch selbst wenn Gott nicht angenommen würde, wäre das Ding an sich ja nicht wirklich frei, sondern sein Wirken wäre doch noch Natur. Und wenn Kant aus der Freiheit seine beiden übrigen Postulate, Gott und Unsterblichkeit, herleiten will, so könnte man im Gegentheil nachweisen, dass seine Ableitung derselben aus einem solchen Freiheitbegriffe unmöglich ist.

Kuno Fischer hat (IV, S. 137 des genannten Werkes) das Verhältniss des intelligiblen und empirischen Charakters, welches er einen der schwierigsten und tiefsten Gedanken der ganzen kantischen Lehre nennt, einer erleuchtenden Auseinandersetzung sowohl für werth wie für bedürftig erklärt. Möchten wir es erreicht haben, dass wir wenigstens in Bezug auf richtiges Verständniss und treue Wiedergabe den kantischen Gedanken gerecht geworden seien.

Zum Schluss fassen wir die Resultate unserer Untersuchung in einigen Sätzen zusammen.

1. Die Freiheit als kosmologische Idee ist bei Kant gedacht als den Gegenständen, sofern sie Dinge an sich sind, zukommende, von der Sinnlichkeit unbedingte Causalität.

2. Die Freiheit ist weder als wirklich noch als unwirklich zu erkennen, nichts aber hindert, sie zu denken, wenn man Ding an sich und Erscheinung unterscheidet. Darum beruht der Freiheitsbegriff im letzten Grunde auf der transscendentalen Aesthetik.

3. Wird die Freiheit angenommen, so hindert nichts, sie neben der Naturnothwendigkeit zu denken, da sie alsdann vorgestellt wird als intelligibler Charakter, der im empirischen Charakter in die Erscheinung tritt.

4. Die praktische Freiheit ist ein Besonderes der transscendentalen, sie besteht in der von der Sinnlichkeit unabhängigen Causalität der reinen Vernunft in Bezug auf das Handeln.

5. Die praktische Freiheit ist so gewiss wirklich, wie es der kategorische Imperativ ist.

6. Die praktische Freiheit ist vereinbar mit der Naturbestimmtheit der Handlungen vermöge des Bedingtseins des empirischen durch den intelligiblen Charakter. Beweisgrund für die Wirklichkeit dieser Vereinigung ist das Gewissen.

7. Das sittliche Leben in seinem ganzen Umfange erklärt Kant dadurch, dass sich der Mensch zugleich als frei und als bedingt denkt und nicht anders kann, als sich unter diesem doppelten Gesichtspunkte denken.

* * *

8. Wie die transscendentale Freiheit, so wird auch Kant's Begriff von der praktischen Freiheit nur zu einer Art der Nothwendigkeit. Eine Wahlfreiheit giebt es in Wirklichkeit nicht. Daher macht Kant's Freiheitsbegriff das Sittliche in dem Sinne, wie er es selbst fasst, unmöglich. Da Kant denselben aber aus der theoretischen Philosophie entnimmt, so zeigt sich hier der Widerspruch zwischen dieser und seiner praktischen Philosophie. Auch hat Kant die Vereinbarkeit seines Freiheitsbegriffes mit den Gegenständen der beiden Hauptprobleme der Religionsphilosophie, dem Begriffe Gottes und dem des Bösen, nicht nachgewiesen.

---

So würde sich also das Wunderbare ergeben, dass Kant seine eigenen höchsten Zwecke, Befestigung der sittlichen Ueberzeugungen, ohne es selbst zu erkennen, zerstört hätte,



und dass der Mann, der mehr als irgend ein Anderer in der neueren Zeit zur Läuterung und Kräftigung des Gewissens beigetragen hat, der mehr als irgend ein Anderer die Heiligkeit der Pflicht, die Unbedingtheit des Sittengebotes gepredigt und belebt hat, in seinem philosophischen Systeme die Unterlage jeder Sittlichkeit für Irrthum erklärt hätte.

Ich übergebe deswegen die vorliegende Abhandlung nicht ohne Bedenken in die Richtigkeit der Resultate, die ich doch nicht gesucht, sondern die ich gefunden habe. Denn zuerst reizte mich der Angriff Trendelenburg's auf Kuno Fischer's angegebene Darstellung des Gewissens, mir über den wirklichen Sachverhalt Klarheit zu verschaffen. Ich dachte anfänglich, bei einer Untersuchung über Kant's Lehre vom Gewissen stehen bleiben zu können, aber bald sah ich ein, dass ich, um in Kant's Auffassung der ethischen Probleme Einsicht zu gewinnen, zuerst von seinem Freiheitsbegriffe eine klare Vorstellung haben müsse. So kam ich zu den angegebenen Resultaten, und die Darstellung derselben schien mir eine hinlänglich umfassende Aufgabe zu sein, um mich für jetzt darauf beschränken zu können. Dieses ist die Entstehung vorliegender Abhandlung.

---

# Vita.

Der Verfasser vorstehender Dissertation, Samuel David Friedrich Ludwig Brandt, wurde den 1. Mai 1848 zu Saarbrücken geboren, wo seine Eltern, Herr Martin Gottlieb Wilhelm Brandt, Director der höheren Töchterschule daselbst, und Frau Mathilde, geb. Neustetel, beide evangelischer Confession, noch jetzt leben. Nachdem er die erforderliche Elementarvorbildung empfangen, kam er zu Herbst 1857 auf das Gymnasium seiner Vaterstadt, welches er zu Herbst 1867 verliess, um in Berlin evangelische Theologie und Philologie zu studiren. Er hörte daselbst die Herren Professoren Dorner, Hengstenberg, Kleinert, Kranichfeld, Semisch, Steinmeyer, Twesten, Weingarten; Haupt, Hübner, Trendelenburg. Im Herbste 1868 ging er zur Fortsetzung seiner Studien nach Halle, wo er die Vorlesungen folgender Herren Professoren besuchte: Beyschlag, Jacobi, Müller, Riehm, Schlottmann, Tholuck, Wuttke; Bernhardy, Keil, Ulrici. Hier wurde bei der jährlichen Preisbewerbung (1869) einer von ihm eingelieferten theologischen Arbeit der erste Preis zuerkannt. Ostern 1870 ging er nach Bonn, wo er die Vorlesungen resp. Seminare der Herren Professoren Christlieb, Krafft, Lange besuchte. Beim Ausbruch des Krieges schloss er sich dem in Bonn unter Leitung von Herrn Prof. med. Rindfleisch sich bildenden akademischen Sanitätscorps an und war mit demselben in den Dörfern um Metz und in Pont-à-Mousson beschäftigt. Doch war die Thätigkeit dieses Corps eine so kurze, dass er zu Anfang des nächsten Semesters wieder nach Bonn zurückkehren konnte. In diesem Winter ertheilte er in Vertretung den evangelischen Religionsunterricht an den unteren und mittleren Classen des Gymnasiums zu Bonn. Zu Ostern 1871 bestand er in Coblenz das Examen pro lic. conc. und übernahm dann eine Stelle als Hauslehrer bei Herrn Franz Weyermann auf Hagerhof bei Honnef a. Rh., in der er sich noch jetzt befindet. Er bereitet sich gegenwärtig auf das Oberlehrerexamen vor.

Das Doctorexamen bestand er zu Leipzig den 4. Mai d. J.




COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010686240

